

N. Baranda
1 - III - 2012

Memoria e comunità femminili

Spagna e Italia, secc. XV-XVII

Memoria y comunidades femeninas

España e Italia, siglos XV-XVII

a cura di – coordinado por

Gabriella Zarri

Nieves Baranda Leturio

Memoria e comunità femminili. Spagna e Italia, secc. XV-XVII = Memoria y comunidades femeninas. España e Italia, siglos XV-XVII / a cura di Gabriella Zarri e Nieves Baranda Leturio. – Firenze : Firenze University Press - UNED, 2011.

(Biblioteca di storia ; 12)

<http://digital.casalini.it/9788864532936>

ISBN 978-88-6453-289-9 (print)

ISBN 978-88-6453-293-6 (online)

In copertina / En cubierta:

Monastero delle Clarisse di Palencia (Spagna), Pala d'altare con le Monache di Santa Chiara

Monasterio de Santa Clara, Palencia (España). Fragmento de retablo. Congregación de clarisas en una toma de velo solemne
(foto Nieves Baranda Leturio)

Progetto grafico di Alberto Pizarro Fernández

© 2011 Firenze University Press – UNED
Università degli Studi di Firenze
Firenze University Press
Borgo Albizi, 28, 50122 Firenze, Italy
<http://www.fupress.com/>
Printed in Italy

Sommario

Presentazione – Presentación Gabriella Zarri e Nieves Baranda Leturio	1
Ricordare e far ricordare. Memoria e ammonizione conventuale fra Caterina Vigri e Illuminata Bembo Elisabetta Graziosi	13
Memorias del coro: Constanza de Castilla y las políticas del recuerdo Ángela Muñoz Fernández	27
Teólogas de una nueva memoria evangélica en el Renacimiento hispano. Jesucristo como defensor de las mujeres (Isabel de Villena y Juana de la Cruz) María del Mar Graña Cid	49
Memoria individuale e memoria collettiva. Gli scritti di Lucia da Narni († 1544) e la loro conservazione Gabriella Zarri	73
Vida cotidiana y coordenadas socio-religiosas en el epistolario de Mariana de San José (1603-1638) María Leticia Sánchez Hernández	87
La escritura epistolar en el Monasterio de la Purísima Concepción (Franciscas Descalzas) de Salamanca: las cartas privadas de sor Clara de Jesús María (1603-1685) Mercedes Marcos Sánchez	111

I processi di canonizzazione a Firenze nella prima metà del XVII secolo 131
Anna Scattigno

El *Año santo* (1658) de Luisa Manrique de Lara, la lectura
espiritual convertida en libro de meditación 153
María Carmen Marín Pina

Fundación y memoria en las capuchinas españolas de la Edad Moderna 169
Nieves Baranda Leturio

Sante di famiglia: «notizie istoriche» e agiografie femminili nella
Firenze dei secoli XVII-XVIII 187
Maria Pia Paoli

Indice dei nomi 211

Le autrici 221

Teólogas de una nueva memoria evangélica en el Renacimiento hispano.

Jesucristo como defensor de las mujeres (Isabel de Villena y Juana de la Cruz)

María del Mar Graña Cid

Durante el Renacimiento, religiosas del ámbito hispano tomaron la palabra para recrear la historia bíblica desde una perspectiva de revisión de los contenidos de género y del significado de la diferencia sexual que ha de inscribirse en el marco polémico de la Querella de las Mujeres y del origen del pensamiento feminista moderno¹. Esta investigación se centra en dos textos situados entre el último tercio del siglo XV y el primero del XVI que fueron obra de dos autoras pertenecientes a la amplia familia franciscana pero ubicadas en distintos ámbitos institucionales: la *Vita Christi* escrita por la monja clarisa valenciana Isabel de Villena (1430-1490) y el ciclo de sermones predicado por la terciaria franciscana regular Juana de la Cruz (1481-1534) y recogido en el *Libro del Conorte*². Nace del deseo de indagar en uno de los aspectos más llamativos de ambos: el que presentan a Jesucristo alzando su voz para defender y exaltar públicamente a las mujeres. Desde posicionamientos diferentes, una y otra autora inciden sobre el fundamento medular de la doctrina cristiana, la Sagrada Escritura, esto es, la Palabra de Dios, aportando dimensiones – ¿inéditas? – favorables al sexo femenino. Entre las muchas cuestiones posibles, me centraré en dos: la principal, los contenidos de este discurso masculino-divino entendiendo que el hecho trascendente de que Dios hablase y su dimensión de defensa pública servía para poner en el punto de mira los focos del discurso de ambas autoras, las cuestiones que más les interesaba resaltar; ello está muy vinculado, en segundo lugar, a su condición

¹ El trabajo clásico sobre el Querella es el de J. Kelly, *Early Feminist Theory and the 'Querelle des Femmes', 1400-1789*, en *Women, History and Theory. The Essays of Joan Kelly*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1984, pp. 65-109. Entre otros estudios recientes, T. S. Fenster y C. A. Lees (eds.), *Gender in Debate from the Early Middle Ages to the Renaissance*, New York, Palgrave, 2002. Sobre el feminismo del siglo XV, B. Gottlieb, *The Problem of Feminism in the Fifteenth Century*, en J. Kirshner y S. F. Wemple (eds.), *Women of the Medieval World. Essays in Honor of John H. Mundy*, Oxford-New York, Wiley-Blackwell, 1987, p. 342.

² De las diversas ediciones de la *Vita Christi*, empleo en este texto J. Almiñana Vallés, *Vita Christi. Sor Isabel de Villena*, dos vols., Ajuntament de València, Valencia, 1992 – en adelante VC. Los sermones de Juana de la Cruz han sido editados en I. García de Andrés, *El Conorte: sermones de una mujer. La Santa Juana (1481-1534)*, Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca-Fundación Universitaria Española, 1999, 2 vols.

de autoras y su equiparación con los evangelistas en su calidad de mediadoras de la palabra de Dios, palabra que el cristianismo concibe como fundamento creador de la realidad.

1. Isabel de Villena: la historia sagrada a la luz del amor y de la razón

La *Vita Christi* de Isabel de Villena se inscribe en un género literario muy habitual durante la Edad Media tardía e íntimamente asociado a la «Devotio Moderna»: las vidas de Cristo que, a través de la conexión emocional con los lectores, perseguían favorecer la edificación y la oración contemplativa. Diversos estudios han resaltado el componente afectivo de este texto y la fuerza plástica de sus descripciones relacionándolos con el sexo femenino de la autora y sus principales destinatarias, las monjas de su comunidad; es bien conocido también el relevante papel que otorga a las mujeres en la vida de Jesús, así como sus extensos conocimientos, bíblicos y patrísticos³. Mas quizá quepa afirmar que no se ha resaltado debidamente su condición de autora humanista capaz de equilibrar su erudición – plasmada en el buen conocimiento y manejo de las fuentes – con la razón, a la que otorga gran peso en su discurso, y, al tiempo, sumar intensas dosis de emoción y sentimiento. Desde esta perspectiva, su recreación de la palabra de Jesucristo es más que un diálogo novelado con el que entretener, dar fuerza comunicativa al relato o favorecer la devoción y la oración. Es, en realidad, un ejercicio retórico de «puesta al día», ampliándola, de la Palabra de Dios contenida en la Escritura, una operación de autoría femenina fundada en el amor que Jesús vino a predicar a la humanidad como principio básico de su mensaje salvífico y fundada también en la razón, en el sentido común de una mujer consciente de su saber y de su valor intelectual, así como en el de su auditorio, no sólo o no necesariamente femenino.

1.1. El Evangelio como instrumento de defensa de las mujeres

Como no podía ser de otra forma, una parte sustancial del relato de la vida de Jesús se funda en el Evangelio, aunque sea preciso resaltar que no sólo en él y que, además, la autora lo maneja con libertad enfatizando lo que le interesa, suprimiendo lo que no y añadiendo elementos. Es notorio cómo focaliza la atención en los episodios donde el Mesías habla o actúa a favor de las mujeres. Los extrae de los cuatro sinópticos – aunque no estén presentes en todos – para ofrecer una síntesis narrativa propia. Su originalidad no radica en incluir episodios nuevos o en modificar los entramados de fondo de los que emplea, sino en la propia selección, los contenidos de las palabras de Jesús, el enfoque de las situaciones y, en ocasiones, sus reflexiones. Operaciones

³ Entre los títulos más significativos: A. Hauf, *D'Eiximenis a sor Isabel de Villena. Aportació a l'estudi de la nostra cultura medieval*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1990; R. Cantavella i Ll. Parra, *Protagonistes femenines a la Vita Christi. Isabel de Villena*, Barcelona, La Sal, Edicions de les Dones, 1987; R. Cantavella, *Isabel de Villena*, en I. M. Zavala (coord.), *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua catalana, gallega y vasca)*, Barcelona, Anthropos, 2000, pp. 40-50; M. Piera, *Writing, Auctoritas and Canon-Formation in Sor Isabel de Villena's «Vita Christi»*, «La Corónica», 32(1), 2003, pp. 105-118.

textuales que constituyen un filtro evangélico consciente mediante el cual nos ofrece una feminización de la vida terrena de Jesús, salpicada en su tramo público de favores a las mujeres en una interesante simbiosis de hechos y palabras.

Las manifestaciones públicas de Jesús a favor de las mujeres tocan cuestiones principales dirimidas en la Querella de las Mujeres y señalan su lugar en el cristianismo como seguidoras y discípulas con capacidad de superar a los varones. Hay varios episodios muy polémicos, en los que el Maestro se enfrenta a medios hostiles y que reproducen en la dimensión biográfico-dialógica el debate intelectual. Dos atañen a María Magdalena, su conversión y la unción; otro es el de la mujer adúltera – que no se identifica con ella – y otro el de la viuda pobre. Las situaciones más tensas corresponden al final de su actividad, cuando era muy perseguido y se acercaba su pasión, lo que favorece su identificación con las mujeres como colectivo castigado. El discurso encarna en figuras masculinas – fariseos, discípulos y sacerdotes – la mezquindad y la ignorancia frente al amor y la devoción de las mujeres y el ardor de su entrega por entero. Él sabe valorarlo y reconocerlo públicamente. Aunque ello implique transgredir normas, lo hace porque está «por encima de la ley» y porque desea que los pecadores se conviertan y vivan, pues le place más ser amado como Padre que temido como Señor⁴.

En estos episodios, las mujeres personifican el modelo de lo que debe ser un cristiano, un seguidor de Jesús y, por ello, son amadas y protegidas por él de la hostilidad del mundo. Sobre todo Magdalena aparece relacionada con aspectos medulares de la Querella. Simboliza la doble dimensión de mujer denostada y perfecta cristiana: representa las dificultades de todo el sexo femenino y, como contrapartida, el hecho de que su gran capacidad de amar a Dios haga que éste la ame de forma especial, la defienda, la convierta en discípula amada y garantice su crédito y memoria públicos. Su conversión se sitúa en un contexto de pérdida de su buena fama – porque la gente menuda se deleita en hablar mal de las grandes mujeres por poca causa que vea. Pero Jesús la había elegido eternamente y sabía lo grande y excelente que había de ser; por eso, cuando va a escucharle predicar, le dirige todo el sermón a ella, que al mirarlo a los ojos experimenta una saeta de amor en su corazón, se siente ligada a él por una cadena de amor y se ofrece toda a su obediencia. Conversión⁵ por enamoramiento que marca también un modelo de seguimiento. Arrepentida de su vida anterior, va a pedirle perdón lanzándose a sus pies mientras un fariseo asiste escandalizado a la escena. Jesús se manifiesta entonces por vez primera a favor de una mujer de forma reivindicativa. Lo hace apelando al amor y a la razón en la predicación que dirige al fariseo, donde la presenta como ejemplo de acción amorosa y de caridad en contraposición a la frialdad del fariseo y su ignorancia al menospreciarla. En amar a Dios y al prójimo está todo el cumplimiento y no sólo en oír predicar la ley; puesto que ella ha amado mucho, es «molta raho» que sea amada. Merece reconciliarse con él, ser protegida y defendida y la ha esposado y ligado a él por fe y caridad.

El segundo episodio refuerza el modelo de seguimiento por amor. En el convite de Betania, los apóstoles se alteran porque la casa se ha llenado del olor del ungüento

⁴ VC, II, pp. 477-478 y 480.

⁵ A. Muñoz Fernández, *La conversión como patrón antropológico, Lucas 7,36-50. (Imágenes de María Magdalena en la cultura medieval)*, en I. Gómez-Acebo (ed.), *María Magdalena. De apóstol a prostituta y amante*, Bilbao, Desclee De Brower, 2007, pp. 177-204.

usado por Magdalena con Jesús y se indignan escuchando a Judas criticar que lo que ha costado no se haya dado a los pobres. Jesús les dirige una plática de defensa que es también una predicación para todos los cristianos. El nervio central radica en el ejemplo de seguimiento que ella ofrece, cifrado en el sacrificio personal por amor que entraña la capacidad de ofrecimiento, la generosidad y la piedad. Por amor ha renunciado a todo y se ha consagrado a una vida de penitencia y de plena entrega a su servicio, acción modélica y ejemplar para quienes han de seguirlo en la pasión. Su servicio piadoso no es superfluo ni excesivo, sino buena y virtuosa obra que contrapone a quienes la persiguen, calificados como ignorantes pescadores; lo ha realizado inspirada por Dios y anuncia que está muy próxima su sepultura. El gran amor que le ha mostrado garantiza que nunca lo desampará ni olvidará. Fiel al texto evangélico, se incluye la defensa de la memoria pública de Magdalena: allá donde sea predicada la buena nueva se dirá lo que hizo porque es digna del recuerdo. Pero el discurso se torna más reivindicativo en referencia a la misoginia, al hecho de que los hombres murmuren contra las mujeres resaltando supuestos defectos como su carácter mutable y débil. Antes bien, ella es un ejemplo de firmeza y constancia y nunca le olvidará; mantendrá su apoyo durante la pasión mientras los apóstoles huirán por miedo a la muerte. Por su larga y virtuosa perseverancia de amor merecerá la recompensa de que, tras su resurrección, se comunique con ella antes que con los demás y por su mediación, como discípula amada, tendrán noticias suyas. Acaba solicitando que la amen, reverencien y no murmuren de ella, pues es su abogado y defensor y de todos los combates saldrá vencedora.

El caso de la viuda pobre subraya el fervor de las mujeres frente a un auditorio hostil, los sacerdotes judíos, y contrapone el que ellas sean merecedoras del amor de Dios al hecho de que aquéllos hayan sido apartados de él. Estando en el templo, una viuda pobrecilla deposita en la caja de limosnas lo único que tiene, una pequeña cantidad ganada con su trabajo y cuya entrega le supone pasar el día sin comer, sacrificio que hace gustosa por el Señor. Al reírse los sacerdotes de su donativo, Jesús alza su voz pues no quiere que su mérito sea silenciado, sino loado y comentado a gloria de las mujeres, cuyas ofrendas y limosnas, por pequeñas que sean, son muy grandes ante Dios dado el mucho fervor y caridad de que proceden. Los sacerdotes que de ella se ríen están muy engañados y su Padre los ha separado de su amor y gracia⁶.

Jesús defiende a las mujeres como cristianas modélicas, se pone de su parte y se erige en su salvaguarda: siempre podrán contar con él, lo que garantiza su victoria ante el mundo. Subraya la alabanza y memoria públicas que merecen por su gran capacidad de amor – clave del mensaje cristiano – y entrega a Dios, fundamento de su piedad, caridad, fuerza, confianza y gratitud, virtudes repetidamente exaltadas. Es por eso que él también las ama y les hace favores. Entre ellos, convertirlas en «apóstolas», anunciadoras de sus acciones y palabras. Jesús comunica a la samaritana el secreto de la redención humana y que es el Mesías que tanto anhela, porque ella representa a todas las mujeres y desea darles esta gloria singular por amor especial. Establece además que su resurrección sea anunciada por las mujeres, porque ellas lo amaron intensamente y quien más ferviente es en amor merece ser el primero en las alegrías, consolaciones y favores. Pero es Magdalena, discípula amada – paralelo fe-

⁶ VC, II, pp. 450-451, 453, 459-461, 493-495 y 504-506.

menino de San Juan Evangelista –, quien ofrece el modelo de apostolado femenino. Un modelo que, pese a incluir su predicación por tierras de Judea acompañando al Maestro, enfatiza la clave contemplativa aunque sin establecer dicotomías. Sobre ello incide el episodio de Marta y María Magdalena, donde Jesús actúa como abogado de ésta por amor pero sin dejar de contentar a Marta. Aunque María lleva la mejor parte en su opción contemplativa, quiere que las dos sean «duqueses e guiadores» de los cristianos en el camino al paraíso, al que se llega por vía activa o contemplativa. De ambas serán «exemplars e doctores» y, como recompensa, acabarán inseparablemente unidas entre sí y con Dios⁷.

Si como discípulas las mujeres son agentes salvíficos, el trasfondo de la relectura evangélica ofrecida por sor Isabel muestra que ellas traen a Dios al mundo, son origen y principio de su manifestación a la humanidad. Especialmente como madres: el Dios-Hombre comienza a manifestarse por la maternidad, instrumento de mediación sacra por excelencia. Esta temática, además de formar parte de cuatro de los cinco milagros con mujeres, ofrece carácter impulsor y fundante por ser la Virgen quien da inicio a la vida pública de Jesús en las bodas de Caná – episodio simbólico de la encarnación⁸ – mediante su «intercessio». Fue así porque el Hijo deseaba darle la gloria primera de sus obras por el gran amor que le tenía y para que los hombres supiesen que por su mediación habían de obtener sus peticiones. Ese amor a la madre motiva el siguiente episodio: Jesús decide ayudar a la viuda de Naín sin que ésta se lo pida, porque piensa en María y en el dolor infinito que sentirá cuando muera y se quede sola. Y acaso sea posible vislumbrar una implícita referencia a la madre en la curación de la encorvada: ella tampoco solicita el milagro, pero él, movido por gran piedad, le anuncia que el diablo será confundido por las mujeres «y no ellas por él» en posible referencia profética a la actuación mariana. Cosa diferente sucede con la cananea, que le pide el milagro para su hija: Jesús se hace rogar poniendo a prueba su fe y su amor. El episodio de la hija del príncipe de la sinagoga abunda en ello: aquí es el padre quien solicita la curación, pero con poca fe; Jesús valora que la beneficiaria sea una mujer porque sabrá agradecer la curación; hecho el milagro, es la madre de la doncella quien lo hace⁹.

1.2. *Añadidos a la Escritura: la vida íntima y la glorificación celeste*

Sor Isabel va más allá del Evangelio en su relato de los dichos y hechos de Jesús recogiendo una doble dimensión vital extra: la vida íntima o privada y la vida celeste-gloriosa. En ambas, las relaciones con las mujeres siguen siendo elementos focales de la experiencia cristológica. El Salvador mantiene su papel de participante en la Querella como defensor de las mujeres y profundiza en la definición de su lugar en el cristianismo, tanto en lo relativo a sus roles político-eclesiales como a su estatus salvífico.

La vida íntima del Jesús adulto feminiza dos dimensiones importantes del cristianismo: la comprensión del Mesías como palabra de Dios que se hace diálogo y el

⁷ VC, II, pp. 470, 729-731, 724 y 464.

⁸ Como es habitualmente admitido por la teología. J. C. R. García Paredes, *Mariología*, Madrid, BAC, 2005 (2ª reimpr., 2ª ed.), p. 131.

⁹ Todos estos episodios, en VC, II, pp. 442, 444-445, 475-476, 470-474 y 446-448.

consuelo como lenguaje propio de Dios. Presta especial atención a sus sentimientos y a su vínculo de amor con mujeres, plasmado en la comunicación casi permanente en forma de conversación y en el hecho de ser el refugio de las que lo aman. Las protagonistas son la Virgen y Magdalena. Destacan las despedidas antes de la pasión, donde Jesús profetiza su fortaleza y la contrapone al abandono de los discípulos además de anunciarles su misión eclesial definiendo distintos roles femeninos en la Iglesia. El énfasis textual en la virtud de la fortaleza, nueva refutación del discurso misógino, se apoya en el uso de citas bíblicas con referencias expresas a Salomón. María, de la que escribió «Mulierem fortem quis inveniet?» (Prov 31:10) no encontrando ninguna tan firme y animosa en todas las virtudes, seguirá y acompañará al Hijo hasta la muerte por fervor de amor y permanecerá firme en la fe. Magdalena, que también se mantendrá firme en su pasión y muerte en su calidad de «fortissima», se erige en ejemplo femenino: Salomón contemplaba en espíritu su gran firmeza de amor cuando dijo «Fortis est ut mors dilectio» (Cant 8:6), admirado de haberla hallado en mujer tras lo mucho que había escrito sobre las imperfecciones femeninas; dijo igualmente «Mulier timens Deum ipsa laudabitur» (Prov 31:30), porque era digna de alabanza y las que la siguieran en el amor y servicio a Cristo no tendrían dichas imperfecciones.

Los roles eclesiales definidos por Jesús para sus dos grandes amadoras son de marcada trascendencia pública y están muy orientados a la ejemplaridad. La Virgen será su sucesora-representante. Aunque desee morir con él, todavía vivirá varios años, porque su presencia es necesaria para la Iglesia que él fundará con su sangre y que ella ha de reafirmar con su fortaleza y gran paciencia como reparadora de la fe y ejemplo-guía por encima de los apóstoles. Magdalena, «deixebia amada», deberá cuidar de María, igual que San Juan Evangelista. Pero el discipulado femenino vuelve a ofrecer componentes propios. Jesús no menciona un posible apostolado social fundado en la predicación¹⁰, pues ella será instrumento de evangelización por el ejemplo, en su calidad de modelo penitencial-contemplativo: mostrará a quienes deseen servirle perfectamente que han de apartarse de los placeres temporales y reposar sólo en él en soledad; mirándola, los cristianos sabrán que no hay cosa imposible para quien mucho ama. Ambas obtendrán como recompensa mantener su privilegiada comunicación con Dios en la tierra como forma de consuelo y de acceso al mensaje divino. En el cielo, la recompensa radicará en gozar de capacidad de mediación salvífica, si bien con notoria diferenciación cualitativa. Serán las primeras en verlo resucitado: María antes que Magdalena, una tradición medieval que sor Isabel refrenda señalando «segons la rao volia». Y las dos tendrán un destino glorioso en la otra vida: María subirá al cielo, donde será entronizada como reina y comenzarán sus gozos, y Magdalena alcanzará poder de mediación¹¹.

En la dimensión gloriosa-celeste, Cristo reivindica públicamente el valor de la maternidad y de las genealogías femeninas en el orden socio-simbólico cristiano a

un doble nivel: carnal y salvífico-histórico. En el primer ascenso temporal de su alma al cielo tras morir, vuelve a alzar su voz a favor de las mujeres públicamente, en diálogo con ellas ante los ciudadanos celestes. Comienza restituyendo la genealogía femenina de la humanidad, lo que conlleva la rehabilitación de Eva. Da por finalizado el castigo bíblico sin negar su culpa, cuya reparación ha sido responsabilidad de él. Además, su pasión ha abierto vías de santificación a las mujeres como la posibilidad del martirio, con el que podrán conseguir la gloria igual que los hombres e, incluso, superarlos en fortaleza de amor. Pero, junto a estos principios salvíficos cristológicos, señala otro femenino fundado en la maternidad, que vuelve a presentarse como estímulo inicial de su palabra-acción y que constituye la temática central del discurso.

Reconocía dos madres de la humanidad y de las mujeres: María y Eva¹², una doble figuración materno-simbólica, que, frente a la habitual dicotomía patriarcal, presentaba en relación de autoridad. Como remedio al descrédito del sexo femenino, Eva le solicitaba que María fuese la madre, abogada y reparadora de «sus dolorosas hijas», a las que incitaba a tenerle devoción y esperanza. Él aceptaba esta petición, pero sin excluirla, reafirmando como madre de la humanidad e hija de la Virgen. La postura no excluyente de Cristo – con la que hallamos un paralelo en el trato a Marta y María – se funda en el que se perfila como argumento central, muy enfatizado en el texto por su carácter reivindicativo y el uso de citas reformuladas de los Proverbios del Antiguo Testamento: el respeto a la madre querido por Dios, que ha mandado honrarla para vivir en su amor y gracia, esto es, el reconocimiento cristiano de la autoridad materna. Ya Salomón habría dicho por inspiración divina «Generatio que matrem suam non benedicit non est lora sordibus» – fusión reformulada de Prov. 30:11 y 30:12 –, porque los hijos que no honran a la madre no pueden estar limpios de culpa, y «Qui fugit matrem ignominiosus erit et infelix» – cita incompleta de Prov 19:26 que elimina la referencia al padre –, es decir, que quien se aparta y huye de su madre estará lleno de miseria y confusión. Habría dicho también «Sapiens mulier edificat domum suam, os suum aperuit sapientie et lex clementie in lingua eius; panem ociosa non comedit; surrexerunt filii eius et beatissimam predicaverunt» – fusión de fragmentos de Prov 14:1, 31:26, 31:27, 31:28 –, significando que la mujer sabia y discreta edifica y ensalza su casa; cuando abre su boca reparte sabiduría, la clemencia está aposentada en su lengua; no come ociosa el pan; sus hijos la bendicen y loan queriendo difundir por todo el mundo su excelente fama¹³. Cristo restituía la genealogía femenina de la humanidad y el valor de su origen otorgando poder salvífico a Eva, madre general de todos, al señalar que será recompensado quien la tenga en su memoria y siga su ejemplo penitente. Pero hacía recaer en María la representatividad simbólica del sexo femenino: los que hablen mal de las mujeres incurrirán en su ira, pues su Madre hace merecedoras a las hijas de Eva de gran corona y es para ellas una salvaguarda tan fuerte – en su calidad de

¹⁰ Que sí estuvo presente en la tradición hagiográfica medieval. C. L. Jansen, *María Magdalena: «apostolorum apostola»*, en B. M. Kienzle y P. J. Walker (eds.), *Women Preachers and Prophets through Two Millennia of Christianity*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1998, p. 58.

¹¹ VC, II, pp. 511, 515 y 518-522. La referencia a la aparición primera a María, en II, pp. 731 y 724. Sobre la tradición medieval respecto a este tema: Jansen, *María Magdalena*, cit., pp. 69-71.

¹² Lo ha resaltado C. Papa, «Car vos senyora sou la gran papesa». *Mariologia e genealogie femminile nella Vita Christi di Isabel de Villena*, en M^a M. Graña Cid (ed.), *Las sabias mujeres. Educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayna, 1994, pp. 213-225.

¹³ Sor Isabel emplea el famoso proverbio de la «mujer fuerte» (Prov 30) que inspiraría obras del imaginario patriarcal como *La perfecta casada* de fray Luis de León. Ella lo reformula en clave de «mujer sabia», para lo cual toma elementos de Prov 14 sin citar a la mujer necia y eliminando de Prov 30 las referencias a las tareas domésticas.

«capitana y señora» que las guarda y defiende de quienes hablan mal de ellas – que nadie las puede enojar sin que él se ofenda mucho¹⁴.

Cristo reconocía también su propia genealogía femenina ante su abuela Santa Ana, lo que llevaba a visibilizar otra nueva pareja madre-hija constituida por ésta y la Virgen¹⁵ y a presentar como incuestionables los privilegios marianos de la Asunción y la Inmaculada Concepción en tanto que vinculados a la maternidad divina. Incluía la primera en un panegírico de María donde recordaba la tarea eclesial que le había encomendado y profetizaba su subida al cielo en cuerpo y alma para estar cerca de él, por encima de todas las criaturas, como madre suya muy querida. La Inmaculada era objeto de defensa en su diálogo con la reina Esther, cuya vida servía de paralelo. Si había sido tan amada por el rey Asuero, cómo no pensar cuánto lo es por él su madre, de la que ha dicho por boca de Salomón «Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te» (Cant 4:7), porque es bella, sin mácula, sobrepasa en excelencia a toda criatura y no hay gracia que no se le haya donado en abundancia. Si Asuero no incluyó a Esther en su ley general, con mayor motivo ha preservado él a su madre de la ley común del pecado original. La maternidad es el fundamento: la mujer que ha recibido la dignidad de ser su madre ha de ser ensalzada sobre todos, porque de ella se ha dicho «Nec primam similem visa est nec habere sequentem». Reivindicación polémica con duras valoraciones de los incrédulos como «miserable corazón», «naturaleza rústica» o «más bestia que persona». Tras resucitar insistía en la exaltación mariana pública subrayando su realeza. El fundamento era la encarnación: antes de subir al cielo se inclinaba ante ella como hijo obediente y reconocía públicamente que de ella, su madre natural, había tomado carne, por lo cual sobrepasaba a todos, merecía ser servida y amada y le otorgaba poder de mediación. Le reconocía representatividad vicaria en la tierra al pedirle que quedase en vida mortal «en loch meu» como maestra de los evangelizadores y nuevos creyentes. Además de profetizarle dulzuras y secretas revelaciones como consuelo, le recordaba su glorioso futuro en el cielo. Más adelante, poco antes de fallecer María se aparecía para que los discípulos presenciasen el anticipo de su coronación celeste. Toda la escena es un conjunto de alabanzas a la «mare sua molt cara», que compara con un rosal en el que se ha hecho la obra maravillosa de la unión divina y humana y con el que se deleitan las personas de la Trinidad; culminaba coronándola con tres coronas transmitidas por cada persona trinitaria con referencia simbólica a distintos aspectos de la vida de ambos que iba explicando según describía los adornos en un juego de memoria vital-exaltación¹⁶.

La valoración de la genealogía femenina cristiana ofrecía también una relevante dimensión histórica. En el cielo, Cristo reconocía autoridad y capacidad de mediación salvífica a mujeres del Antiguo Testamento formulando una nueva síntesis femenino-bíblica adecuada al orden inaugurado con la redención que ofrecía sus raíces femeninas veterotestamentarias. Así a Judit y Esther, «ilustrísimas libertadoras de su pueblo», en una doble dimensión mediadora y ejemplarizante con componentes de poder, confianza y humildad. A la primera le recordaba su fama, las alabanzas a su belleza y sabiduría de palabra y, para que ahora fuese más loada por

¹⁴ VC, II, pp. 641-644.

¹⁵ Sobre esta doble representación materno-filial femenina Papa, «Car vos», cit.

¹⁶ VC, II, pp. 645, 647-648, 748-749 y 818-820.

haber trabajado por el bien común, le otorgaba como galardón tener poder sobre los diablos para vencerlos, aterrarlos y liberar de su influjo a quienes recurriesen a ella recordando su fortaleza y victoria. Poder y fuerza femeninos para vencer al mal rubricados por el cántico de los ángeles «Potentia et virtus in brachio tuo, robur et fortitudo in dextera tua». En Esther destacaba el valor ejemplarizante de su confianza y humildad. Con la primera recurrió a su ayuda y por eso la libró de sus angustias; con la segunda despierta su amor y por ella la coronará en la gloria. Le otorga ayudar a quienes recurran a ella, imiten su humildad, busquen sus virtudes y quieran conformarse con la benignidad y dulzura de su corazón¹⁷.

La memoria histórica ubicaba a las mujeres en el plan salvífico. Pero Cristo las situaba también en las jerarquías celestes en igualdad con los hombres como premio a su actividad terrena, verdadera reorganización de su lugar en un mundo del que el Reino de Dios había de ser modelo. Lo acompañaba de una loa pública a modo de evocación biográfica similar a las galerías de mujeres ilustres del Humanismo. Destacaban los lugares relacionados con la sabiduría, el valor y el bien común, ámbitos de habitual actuación masculina y marcado acento político. Además, favorecía a sus parientas. Eva y Santa Ana iban con los amadores de Dios; su tía Isabel con los secretarios divinos; la valiente madre de los Macabeos con los mártires; las animosas Judit y Esther con los que ejecutan las sentencias divinas; la prudente y sabia Débora con quienes administran igualdad y justicia; la discreta Abigail con los amantes del bien común – tras cantar su marido David públicamente en alabanza suya por orden de Cristo; y la santa matrona Ana, profetisa, con los que tratan al prójimo con benignidad¹⁸.

2. Juana de la Cruz: la nueva revelación

El tono de la visionaria de Cubas es bastante diferente en autoría y tipología textual. Como profetisa, pretendía transmitir la palabra de Dios, nueva palabra revelada a través de su cuerpo¹⁹ y plasmada en forma de sermones cuya transcripción fue obra colectiva de las religiosas de su comunidad. Es asimismo distinto el trato otorgado a las fuentes: su cimiento es evangélico, sin la erudición característica de sor Isabel, y muy condicionado por el ritmo litúrgico. Selecciono a continuación los temas según los usos de los personajes femeninos de la Escritura y la intensidad reivindicativa.

2.1. Las mujeres de la Escritura en la nueva revelación

El Cristo de Juana menciona pocas mujeres bíblicas y, salvo Eva, su discurso descansa sobre figuras femeninas del Evangelio²⁰, aunque todas eclipsadas por el protagonis-

¹⁷ VC, II, pp. 646-648.

¹⁸ VC, II, pp. 762, 765-766, 769 y 772-774.

¹⁹ «En persona de Nuestro Señor Jesucristo». Conorte, I, p. 227. La ha estudiado R. E. Surtz, *La guitarra de Dios. Género, poder y autoridad en el mundo visionario de la madre Juana de la Cruz (1481-1534)*, Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1997, entre otros trabajos suyos.

²⁰ Cabe plantearse si este hecho no puede ser reflejo de una posible opción antijudía por parte de la autora. Dejo abierta esta cuestión a la espera de poder estudiarla en un futuro.

mo omnipresente de la Virgen. Dedicar un sermón y citas en otros a la creación y el pecado original y dos a sendos episodios evangélicos: la conversión de Magdalena y la resurrección del hijo de la viuda de Naín. Los enriquece con añadidos en reflexiones y valoraciones de Cristo o con relatos de su vida personal y de su relación con los personajes. En otros sermones de tenor escriturístico puede intercalar referencias a las mujeres como colectivo.

Estas figuras femeninas sirven, fundamentalmente, para tejer una argumentación sobre el pecado y la salvación con llamada universalista a los dos sexos donde, en notorio contraste con sor Isabel, lo femenino no recibe sólo lecturas positivas. No voy a detenerme en el complejo sermón de la creación ni en las diversas menciones a Eva por requerir un estudio monográfico. Pero sí quisiera señalar varios aspectos relevantes: a diferencia de la *Vita Christi*, Eva siempre aparece en compañía de Adán y, aunque es presentada como «la causa» del pecado original, se matiza su responsabilidad por compartirla con él; también se resalta la del propio Adán – sobre todo en el sermón de la Inmaculada, donde no se condena a Eva –, que se declara culpable e incluso más que ella por haberla creído. Esto encaja con el hecho de que la igualdad entre ambos sea tan destacada en el relato de la creación, antes de que Dios hiciera nacer la barba de Adán²¹.

El relato de la conversión de Magdalena tiene también un trasfondo general. Son notables los contrastes con la *Vita Christi*. Su núcleo no es el vínculo de amor, sino el arrepentimiento – con gran peso del temor de Dios – y la penitencia como impulso de conversión y manifestación preferente de seguimiento respectivamente; más que abanderada de las mujeres, es ejemplo para los dos sexos como penitente arrepentida. No se la valora tanto personalmente: ha recibido la contrición por gracia y por ser muy devota y temerosa de Dios, ya que en el pasado recordaba a menudo las profecías de la encarnación con devoción y lágrimas. Hombres y mujeres deberían hacer lo que ella el día de su conversión: lloró echada en el suelo con todo arrepentimiento; en su condición de penitente está en el cielo, donde sigue dando ejemplo aunque sea difícil llegar a su nivel. La misma dimensión general figura en el tono polémico entre Jesús y los fariseos, que le acusan de ir con pecadores sin referirse en concreto a ella.

Cierto que el amor está presente y recibe su recompensa. Es lo que la mueve a lavar los pies de Jesús con sus lágrimas, secárselos con sus cabellos y ungirlos, servicio que ejercía cuando él tenía «necesidad de consolación». Incluso, en el cielo acude de inmediato con una bujeta de ungüento si le oye quejarse. Él la denomina «mi amiga», reconoce haberla recibido «a amistad y amigable compañía» y mantiene una comunicación especial con ella – donde estuviese predicando veía sus lágrimas y deseo de tenerlo cerca. Pero, más que el vínculo horizontal de amor que se percibía en sor Isabel, se dibuja una relación asimétrica donde ella pone más: el Maestro acepta los cuidados de su «amadora Magdalena» viendo la caridad y amor con que se los prodiga, mas también para que no piense que la desecha por haber sido pecadora. No se destaca el amor de él y su condición de discípula es ambigua: en vez de dedicarse al apostolado, se encierra llorando a esperar su regreso, aunque en el cielo la acompañan muchas almas que «había convertido en este mundo con sus predica-

²¹ *Conorte*, I, pp. 433, 436, 649; II, pp. 889-890, 1420, 1455, 1470.

ciones y doctrinas»; por lo demás, se equipara a San Juan Evangelista al acompañar a Jesús y María durante la Pasión. También se enfatiza su papel como anunciadora de la resurrección junto a sus tías, aunque subrayando su incredulidad inicial, que Cristo achaca a su condición de mujer; con todo, reconoce que se apareció a las mujeres antes que a los hombres porque le amaron más tiernamente y fueron a buscarlo deseando hacerle honra y servicio.

El sermón de la viuda de Naín sigue el relato evangélico y coincide con sor Isabel en el énfasis sobre la maternidad. La viuda no le pide el milagro, pero él se conmueve viendo su virtud y gran necesidad y pensando en cómo su propia madre había de verse igual, viuda y sola. Pero de nuevo se diferencia en su dimensión universalista: Cristo explica que también obró este milagro por dar ejemplo a los cristianos de caridad y misericordia cuando vean a los prójimos en necesidad aunque no les pidan nada. Y, de nuevo también, una referencia negativa a las mujeres trabada ambiguamente con su ejercicio de la palabra pública: los presentes se atemorizaron y las «mujeres se caían algunas amortecidas, como son de más flaco corazón», aunque la madre acaba proclamando públicamente que él es Dios, cree en él y lo adora.

Las referencias al sexo femenino en el sermón de la circuncisión constituyen un añadido escatológico-imaginativo. Cristo no defiende tanto a las mujeres cuanto su igualdad respecto a los hombres en la salvación – les dice a las niñas «os igualé con los varones y os hice particioneras de todas las bendiciones que a ellos dan» –, una merced que les ha otorgado por amor, el mismo argumento de sor Isabel, aunque su base no sea enteramente la misma. La exaltación de lo femenino está ligada aquí a la figura excepcional de la Virgen y no a una valoración general de las virtudes de las mujeres: quiso hacerles la gran honra de nacer, tomar carne y ser criado por sola mujer; después de él, que es Dios, «no hay cosa más ensalzada que la mujer». Ama a las mujeres no tanto por el amor que ellas le brindan, sino por su Madre²².

2.2. Las reivindicaciones de Jesucristo

La voz divina se alza de forma reivindicativa en defensa femenina en una doble dimensión polémica que sobrepasa el molde de la Sagrada Escritura y exige un posicionamiento en otra dimensión, la ultraterrena, más allá de las mediaciones canónicas. Primero, en paralelo con sor Isabel, la que se refiere a su Madre, desarrollada en dos sermones consagrados a su Inmaculada Concepción y Asunción en relación con su realeza, aspectos no definidos dogmáticamente en su tiempo y objeto de intensa controversia. Segundo, la relativa a la propia Juana como predicadora-canal de la voz de Dios. Es sintomático el sesgo peculiar de los temas reivindicados y que enlacen la difícil cuestión de la palabra pública y magisterial femenina con las polémicas marianas.

Cristo se enfrenta aquí con los predicadores de la tierra y los incrédulos en referencia directa a la institución eclesiástica y los teólogos. Funda sus argumentos, en una parte sustancial, en su propia experiencia, pues ha vivido y vive lo que defiende, un discurso tradicionalmente más de mujeres que de hombres, muy ajeno a las pautas eclesiástico-académicas de la ciencia teológica. Aunque con el añadido contundente de tratarse de

²² *Conorte*, II, pp. 1003, 1007-1008; 1011-1013, 1167 y 1005; I, pp. 607, 602, 637, 634, 689-690 y 698; II, pp. 1172-1174; I, pp. 305 y 297.

Dios mismo, fuente de toda verdad, que ha decidido manifestarse de nuevo a la humanidad ampliando la información evangélica. El tono es especialmente intenso en el sermón de la Inmaculada, con amenazas a los opositores y promesas a los defensores.

2.2.1. Sermones marianos reivindicativos

Estos sermones se refieren al principio y fin de la vida terrena de la Virgen, dos momentos clave que definen su lugar en el plan salvífico divino y su estatus peculiar en el concierto de la creación, remitiendo además a su capacidad salvífica y al lugar que le corresponde en el reino celeste y en la propia divinidad. Puesto que la cooperación de María fue imprescindible para poder llevarse a término el acontecimiento central del cristianismo, la encarnación de Dios, éste constituye el fundamento del discurso. Su dimensión más abiertamente material sustenta la defensa inmaculista y toda la argumentación mariológica: Dios no pudo tomar carne con mácula, pues también la tendría él. Otro argumento complementario radica en la participación mariana en la obra de redención: la que fue criada para remediar el pecado no podía participar del mismo, lo que suscitaba el enamoramiento divino y el deseo de Dios de ayuntarse con ella y tomar carne. Para que esto pudiera ser así, antes de crear al hombre ya había escogido y sacado en su voluntad y entendimiento a la que había de ser su madre: así, aunque nació del linaje de Adán, no fue en pecado original y se singularizó también al formar parte de la genealogía de Abraham y David²³.

De ahí que la maternidad y el cuerpo de María sean cuestiones centrales en estas reivindicaciones. Juana las enfatiza alegóricamente, con vigorosas imágenes de lo que sucede en el cielo. La maternidad, entendida como origen o principio en su dimensión más carnal, se concreta en el embarazo y ocupa un lugar central en el sermón de la Inmaculada. Está representada tanto por Santa Ana, que aparece con la Virgen dentro de su vientre, como muy especialmente por ésta en una imagen en la que su cuerpo se convierte en un bello castillo de cintura para abajo donde se encierra el Hijo rememorando los nueve meses que allí moró y resaltando el vínculo embarazo-pureza: Cristo testifica desde dentro la belleza y permanente virginidad de su Madre; de ese hermoso castillo, que es de oro y piedras preciosas, salen flores de distintos tipos y colores que simbolizan las perfecciones de María que han de imitar las gentes para salvarse. Por ello, este cuerpo de mujer merece permanecer vivo, no corromperse por la muerte. Fundamento del sermón dedicado a la Asunción es la visibilidad de este cuerpo femenino en el cielo²⁴: en una bella descripción, María queda suspendida en el aire mientras le salen grandísimos rayos de luz y los ciudadanos celestiales quedan embriagados y llenos de gozo inefable viéndola en tan gran potencia y claridad; Cristo quiere que todos la miren y se retira de escena para no robarle protagonismo. En definitiva, ambos sermones contradicen fundamentos de la cultura patriarcal dominante visibilizando el cuerpo de mujer y su

²³ El sermón de la Inmaculada, en *Conorte*, II, pp. 1417-1431. Véanse los comentarios de J. Gómez López, *El Conorte de sor Juana de la Cruz y su sermón sobre la Inmaculada Concepción de María*, «Hispania Sacra», 36, 1984, pp. 601-627; A. Muñoz Fernández, *Acciones e intenciones de mujeres. Vida religiosa de las madrileñas (ss. XV-XVI)*, Madrid, Horas y Horas, 1995, pp. 179-191.

²⁴ *Conorte*, II, pp. 1081-1103.

belleza y otorgándole un lugar central en el ordenamiento humano, cuyo nuevo origen se hallaría en la madre.

Con todo, la Madre es inseparable del Hijo. El peso específico de la feminidad en la nueva era de redención no excluye el hecho de que su operatividad se dé en relación con la masculinidad y de que este nuevo comienzo esté protagonizado por otra pareja en contraposición con la inicial de Adán y Eva, padres de la estirpe humana. En esta dimensión, Juana de la Cruz efectúa por boca de Cristo un interesante intercambio de roles entre los sexos atendiendo al origen primero de la humanidad y de la redención, intercambio que se presenta como característico del nuevo orden cristiano. Así, desmarcándose abiertamente del discurso teológico dominante – que veía en Cristo al nuevo Adán y en María a la nueva Eva –, establece los paralelos María-Adán y Jesucristo-Eva en función del argumento del origen y la generación, en línea con la encarnación. Adán fue el primer hombre y cayó en pecado; María es el origen de la redención y Dios la creó limpia de pecado. Si en la encarnación «la mujer sola parió a Dios y hombre verdadero» y «Jesucristo nació de mujer sin varón», en los inicios de la humanidad Eva nació de varón sin mujer, pues dentro de Adán, el primer hombre, quedó encerrada la mujer, a la que después parió. Por otra parte, la nueva pareja Jesucristo-María ofrece notorios elementos de identificación: si él en cuanto hombre tomó nuestras flaquezas y necesidades pero no los pecados, María, aunque fue mujer y tuvo nuestra ternura y delicadeza, no tuvo el pecado porque fue limpia en cuerpo y alma, obras, deseos y pensamientos, y durante toda su vida – concepción, niñez, antes del parto, en el parto y después del parto. Sobre todo, se enfatiza la unión carnal María-Cristo, que es entre madre e hijo, pero que además ofrece un componente erótico y de enamoramiento simbolizado en la imagen del castillo, pues la unión amorosa tiene su fundamento en el embarazo, en la capacidad de María de contener dentro de sí a Dios.

La identificación María-Cristo es central en la vida celeste y ofrece modelos de relación entre los sexos a la terrena, aspecto subrayado en el sermón de la Asunción. El vínculo es abiertamente sexuado, entre mujer y hombre, porque tiene que ver con el cuerpo, ya que ambos han subido al cielo en carne y hueso. Con todo, también aquí la diferencia sexual convive con la tendencia a la identificación entre ambos, que comparten la carne, han subido al cielo en condiciones similares y gozan de gran unión de amor definida en la doble dimensión filial-nupcial, configurando una pareja que comparte el trono del Reino de Dios, aspectos concretados en bellas imágenes. En una, el Hijo coge la mano a la Madre para pasear juntos por sus reinos y ser vistos por sus súbditos. En otra, van en un caballo resplandeciente mientras los ciudadanos del cielo les rinden homenaje: sobre el caballo, Cristo la besa y abraza, se quita la corona, vestidura y joyas, y se las pone a ella; le dice que se mire en él, que es el espejo en quien todo el mundo se debe mirar. Para María, su mayor alegría es estar de nuevo en su compañía, libre de la amenaza de perderlo y verse «dividida de él».

En última instancia, más allá del vínculo de amor, la maternidad incidía sobre la configuración de la divinidad por su propia acción generadora. Cristo mismo planteaba provocadoramente el endiosamiento de María como aspecto indisociable de la encarnación al afirmar que «de quien Dios tomó carne, Dios puede ser llamado». Ciertamente no desarrollaba en todos sus extremos este planteamiento, aunque las referencias a la identificación María-Cristo o, quizá mejor, a la cristificación mariana,

iban en esa línea. Mientras subía al cielo los ángeles decían «mira cómo sube y cómo vuela tan alto que apenas nos parece al mismo Dios». La plena identificación divina se matizaba con términos como «puede» o «parece» y el estatus subordinado de María era subrayado por Cristo cuando reconocía que era la criatura más perfecta después de él. Con todo, el carácter excepcional de su maternidad afectaba al ser divino. No es casual que en la fiesta de la Asunción se mostrase la Trinidad ante los bienaventurados. Tras subir al cielo, la Virgen era coronada reina como partícipe de la realeza de Dios, ocupaba un trono a su lado e iniciaba relaciones con las tres personas trinitarias con manifestaciones similares a las de éstas entre sí, pudiendo estar metida y encerrada con ellas o en relación dinámica. Había trabado vínculos específicos: el Padre la recibía por hija, el Hijo por madre y el Espíritu Santo por esposa; al coronarla, la rodearon y jugaron con ella «muy gozosa, alegre y poderosamente». El carácter multipersonal y en relación del Dios trinitario favorecía la incorporación relacional de María al ser divino.

Teniendo en cuenta estos aspectos se entiende que se resalte el poder mariano. Procedía en parte de la función de reina del cielo, partícipe de la divinidad, y por eso es central en relación con la Asunción. El Padre le comunica que puede mandar y prohibir en el cielo lo que quiera y que está dispuesto a concederle todas sus peticiones. Ejerce la función de tesorera y secretaria de los dones y gracias divinos, por lo que todos pasan por su mano y conoce sus secretos antes que nadie, pero sobre todo es la «continua abogada» y «madre de pecadores» por cuya intercesión han de ser perdonados. Su poder llegaba a estar por encima de la oposición divina. Y es que, junto a la realeza, radicaba en la maternidad: María influye sobre Cristo, le amansa cuando se enfada y por ella hace más mercedes que por nadie porque fue quien le hizo venir del cielo a la tierra. Como se ve, el poder mariano se identifica con roles femeninos. Son habituales las referencias sexuadas en relación con su ejercicio, como «siendo mujer» o «poderosa y muy acabada mujer», pero con paralelos masculinos más o menos explícitos. Así en su ejercicio: María mandaba a los ángeles «con grande poderío» y podía mostrarse «rigurosa contra ellos»; si Cristo la comparaba con la Iglesia por cobijar a los pecadores bajo su manto, señalaba un paralelo con los sacerdotes, que imponen la penitencia en secreto, como quiere hacer ella cuando ruega perdón. También en su simbología: su poder de mediación amorosa figura en dimensión masculinizada al ser llamada castillo fuerte y guerrero desde el cual se defiende a los buenos y se destruye y persigue a los malos. En la tierra, su poder sólo puede ser representado por una figura andrógina: en el auto en memoria de la Asunción, al que irán asociadas grandes indulgencias, a ella habrá de representarla un mancebo, por cuanto es llamada «angelina» y reina de los ángeles.

Otro hilo temático de ambos sermones es el paralelo entre María y los cristianos, de importante traducción política. Se hace referencia expresa al Cantar de los Cantares: las palabras de Salomón «negra soy, mas soy hermosa» (Cant 1:4) se refieren a María y a los cristianos, tanto a cada alma que está en el cielo – fea y sucia en sí misma pero hermosa por haberla salvado Dios – como a las personas terrestres – feas en cuerpo y pecados pero hermosas por haber sido creadas a imagen y semejanza de Dios, redimidas por él y con tiempo de salvarse²⁵. El binomio encarnación-

²⁵ *Conorte*, II, pp. 1423-1424.

redención se reproduce continuamente en cada alma que decide entregarse a Cristo, que busca las limpias para morar en ellas. Su entrada en el castillo mariano relatada en el sermón de la Inmaculada simboliza la unión de las almas con él. Significado relacionado con la mediación de María por los pecadores ante el Hijo, que cede a sus ruegos por haber sido ella quien le hizo venir a la tierra, lo cual pueden hacer también los cristianos de forma continua. Cuestiones que enlazan directamente con la capacidad mediadora de Juana de la Cruz.

2.2.2. Reivindicaciones relacionadas con la predicación de Juana

En estas reivindicaciones, repartidas por varios sermones²⁶, Cristo defendía expresamente la capacidad de mediación de las mujeres en la primera y última – con alguna intercalada. Se discutía dicha mediación, que Dios descendiese «a una mujer pobre y pequeña». Los argumentos ofrecidos por el Hijo eran varios. Así la humillación y la respuesta de amor, en estrecho vínculo con la encarnación: le debían agradecer humillarse tanto – lo que también hizo al encarnarse – y saber que no niega su misericordia a nadie que le ame, desee y busque con fervor y perseverancia «como hacía ésta su sierva», argumento paralelo a la señalada capacidad de las almas de albergar a Dios y que también trae ecos de Magdalena. Otro era el poder de Dios, que está presente en todo lugar y puede hacer lo que quiera sin dar cuentas; lo enlazaba con su deseo de que se escribiesen sus palabras y «no se le daba más» que lo hiciesen hombres o mujeres, porque siempre quiso ser atestiguado por los dos sexos. En el sermón dedicado a San Lucas valoraba la mediación femenina mencionando «otras muchas gracias y revelaciones y maravillas que él mostró por ella [Juana de la Cruz] y por otras siervas suyas» y tratando sobre la supuesta similitud: a veces permite que los letrados lean la Sagrada Escritura sin entenderla y que la oigan decir «a algunas personas simples» y entonces la entiendan mejor, de ahí que no deban despreciar a nadie que diga la palabra de Dios con amor al prójimo y deseo de su salvación. Por último, la experiencia: no muestra más milagro que la gracia y consolación que da a Juana y la fe y gozo que da a las personas que le oyen y creen: son sus almas las que le hacen venir²⁷.

La capacidad femenina de mediación se asienta en la encarnación y en la eucaristía y se perfilan dos paralelos: uno implícito, el mariano, y otro explícito, el sacerdotal. Las coincidencias con los razonamientos del sermón de la Inmaculada son notorias. Nadie ha de maravillarse de que descienda a hablar en «esa voz», pues por amor vino al mundo a encarnarse y padecer y por amor desciende cada día al sacramento del altar cuando le llaman por las palabras de la consagración. Si en la eucaristía calla, como en su pasión – misterio revivido en la misa –, aquí habla; si al sacramento viene escondido bajo la blanca cobertura de la hostia, tampoco quiere mostrar señales cuando viene a hablar. Cristo no menciona aquí el paralelo eucarístico mariano que figura en otras partes del *Conorte* y que podemos considerar implícito, pues son frecuentes las comparaciones entre María embarazada y la eucaristía

²⁶ No siempre coincidentes con las estrategias de autorización empleadas por la autora y que han sido estudiadas por Surtz, *La guitarra de Dios*, cit., pp. 131-167.

²⁷ *Conorte*, II, pp. 1469, 1352, 1288-1289 y 1477.

y, como se ha visto, también las almas pueden albergar a Dios, solicitar que venga a ellas. En este sentido, es inevitable pensar en una identificación implícita entre Juana de la Cruz y la Virgen en su acción mediadora. El paralelo sacerdotal también es llamativo y se trazan semejanzas en la capacidad de llamada²⁸.

La crítica a los letrados y al sistema de autoridad eclesiástico sustentaba la argumentación. Cristo reprochaba su incredulidad señalando la necesidad de amar a Dios para poder entender. Por letras o ciencia humana no se alcanzan los secretos escondidos de Dios; sólo las personas devotas que lo amen verán que esas palabras son divinas y no lo apreciarán quienes tengan dañado el ojo de la intención. Por lo demás, respondía a los principales reproches recibidos, como no obrar milagros en esta nueva venida a la tierra o la posible inspiración maligna de la predicación de Juana. La finalidad perseguida era de carácter universal. Se había decidido a hablar por amor a la humanidad, para llevar a los seres humanos al cielo. Deseaba hacer misericordia, consolar, aconsejar, enseñar, animar o reprender, descubrir las delicias del cielo y las penas del infierno y del purgatorio, así como responder a la difícil situación de la cristiandad²⁹.

3. Las políticas teológicas del movimiento religioso femenino

Las dos autoras formaron parte del movimiento religioso femenino, fenómeno bajomedieval de notoria intensificación de la participación de mujeres en la vida consagrada a Dios y de creación de espacios de dedicación espiritual que, con el horizonte común de la regeneración eclesial, incidió en la reforma de la Iglesia y la creación de nuevas realidades. Ambas fueron superiores de sus comunidades. Sor Isabel formó parte del movimiento religioso femenino monástico³⁰ en su calidad de abadesa clarisa de la reforma coletina, un proyecto de renovación de la Orden de Santa Clara concebido como marco de reconocimiento de autoría femenina que pretendió recuperar el carisma de la fundadora, Santa Clara de Asís – desvirtuado por la política papal –, mediante la relectura de Santa Coleta de Corbie y que dio origen a una congregación caracterizada por la autonomía de gobierno y el liderazgo femenino difundida desde el área valenciana a partir del siglo XV en sintonía con mujeres de las casas reales hispanas³¹. Terciaria franciscana, Juana participó del movimiento laical en su fase de institucionalización. Su vida muestra que este proceso fue impulsado también por mujeres carismáticas como ella: tras acceder a la jefatura interna, reformó su comunidad incluyendo elementos propios del monacato como la clausura y la tenencia de bienes, dando origen a una nueva realidad institucional

²⁸ Es inevitable pensar también aquí en el rol sacerdotal que María ejerce en el cielo en el sermón de la Purificación. *Conorte*, I, pp. 521-522; II, pp. 1404, 994-995 y 1054.

²⁹ *Conorte*, II, pp. 1184; I, pp. 429-430.

³⁰ Valoro la doble dimensión monástico-laical del movimiento religioso femenino en M^a M. Graña Cid, *Religiosas y ciudades. La espiritualidad femenina en la construcción sociopolítica urbana bajomedieval (Córdoba, siglos XIII-XVI)*, Córdoba, Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, 2010, pp. 251-253.

³¹ A. Ivars, *Origen y propagación de las clarisas coletinas o descalzas en España*, «Archivo Ibero-Americano», 21, 1924, pp. 390-410; 23, 1925, pp. 84108; 24, 1925, pp. 99104.

de terciarias franciscanas regulares. Se trató, pues, de autoras con poder religioso e integrantes de un movimiento femenino de renovación y reforma eclesial. ¿Cómo valorar sus textos? Su opción por la reforma en un contexto marcado por el desarrollo del Humanismo y de la Querella de las Mujeres³² lleva a considerar como elemento ineludible la clave política.

Ambas presentan a Jesucristo hablando públicamente del nuevo lugar que las mujeres ocupan en el orden cristiano que él ha venido a inaugurar y que supone un cambio sustancial de la antigua constitución del mundo y del cielo, una verdadera re-creación, así como una reformulación de la feminidad y de las relaciones con Dios. Para las dos, lo femenino es aspecto central de la cristología: las mujeres son ocupación y preocupación constante de Cristo, se encuentran en casi permanente interacción con él, contribuyen a definir y difundir su mensaje. Cristo adopta una postura favorable y un rol de defensor; su misión salvífica conlleva el beneficio a las mujeres, que necesitan ser rehabilitadas públicamente y hacerse con una visibilidad positiva en la comunidad cristiana frente a los medios hostiles, de ahí la palabra de defensa reivindicativa.

La centralidad de lo femenino en la cristología es presentada por sor Isabel en dimensión histórica y relacional partiendo de una óptica enteramente favorable a las mujeres. Pretende subrayar el nuevo lugar – vivencial, ministerial y simbólico – que ellas ocupan en la comunidad creada por Jesucristo – terrena y celeste – y hacerlo en perspectiva histórica. Se trata de un relato biográfico cuyo fundamento se encuentra en la Escritura. Pero el hecho de que el Cristo salvador resitúe a las mujeres en el plan salvífico de Dios requiere para la autora una nueva síntesis bíblica que dé coherencia y continuidad a lo femenino entre el Antiguo y el Nuevo Testamento brindando autoridad a las mujeres veterotestamentarias que prefiguraron el seguimiento. Dibuja así una tradición femenina, una genealogía arraigada en la Escritura³³.

Respecto a la dimensión relacional, ese «Cristo en relación» con mujeres presentado por sor Isabel, su texto subraya que el núcleo del mensaje cristiano es el amor y que las mujeres tienen, «per se», gran capacidad de amar. Su identificación es inmediata y se convierten en «las cristianas» – denominación con que San Francisco se refería a Santa Clara, a cuya orden pertenecía la autora –, prototipos de seguimiento que suscitan a su vez el amor de Cristo plasmado en favores especiales. Ese intenso vínculo de amor se mantiene activo mediante la conversación, en último término la oración entendida como diálogo íntimo en el corazón. Garantiza la defensa de Cristo, una suerte de inmunidad socioeclesial, y entraña la valoración eclesial de las mujeres, el hecho de considerarlas plenamente integrantes de la comunidad cristiana y su reconocimiento como sujetos, agentes salvíficos activos que trabajan por ella ejerciendo roles diversos. Roles identificados con figuras femeninas distintas,

³² La participación de estas autoras en la Querella es bien conocida. Cantavella, *Isabel de Villena*, cit.; Á. Muñoz Fernández, *El monacato como espacio de cultura femenina. A propósito de la Inmaculada Concepción de María y la representación de la sexuación femenina*, en M. Nash, M^a J. de la Pascua y G. Espigado (coord.), *Pautas históricas de sociabilidad femenina. Rituales y modelos de representación*, Universidad de Cádiz, Cádiz 1999, pp. 71-89.

³³ Sor Isabel coincide con importantes teólogas feministas actuales en la necesidad de hacer memoria de los hechos de las mujeres. E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella: una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Bilbao, Desclée De Brower, 1989, p. 17.

pero que era preciso mencionar y resituar para hacer frente al desprestigio misógino: así Magdalena, prototipo de discípula amada y representante del sexo femenino denostado, Judit, Esther y tantas otras figuras femeninas entre las que destaca con luz propia Eva. Todas ellas, además de su rol terreno, reciben un reconocimiento salvífico celeste como emblemas cristianos cuyo ejemplo seguir y cuya mediación lograr para salvarse. Con todo, las declaraciones públicas de Cristo más intensas y repetidas se refieren a la Virgen. Por su parte, se ha visto que el Cristo del *Conorte* apenas menciona mujeres de la Biblia y no persigue dibujar una tradición escriturística propiamente dicha – aunque haga memoria de figuras concretas según el ritmo litúrgico. Su visión del sexo femenino admite lo negativo; cierto que reconoce el especial amor que tiene a las mujeres, pero gracias a su madre. Y apenas dibuja roles eclesiales: pese a brindarle estatus de discípula a Magdalena, no es su rasgo más destacado. Quien le interesa es María y con ella aparece en relación.

En la *Vita Christi*, Cristo explicita en qué orden simbólico se sustenta el cristianismo. Lo hace sobre todo desde el cielo, en una dimensión gloriosa-escatológica. Este orden simbólico cristiano reconoce en la madre su origen y visibiliza las genealogías femeninas en línea con la postura intelectual asumida por sor Isabel. Busca también su raíz veterotestamentaria usando referencias a Salomón. Son por ello importantes Eva, Santa Ana y, especialmente, María. Es en esta dimensión donde Cristo defiende los privilegios que la maternidad divina de María trae consigo, básicamente la Inmaculada Concepción, Asunción y realeza, postura de hondo significado en un medio eclesial donde dichos privilegios generaban gran controversia y no habían sido oficialmente reconocidos. Juana está en la misma línea aunque las reivindicaciones que pone en boca de Cristo figuran mucho más focalizadas en estas cuestiones hasta poder afirmarse que su gran tema de fondo es la maternidad. Cristo se refiere habitualmente a su encarnación y a su madre en ambos textos. Ciertamente que la encarnación es el acontecimiento central del cristianismo. Pero la originalidad radica en presentarla como algo físico y real, vinculada a sus necesarias mediaciones y formas humano-históricas: la maternidad y la carne. Dios se ha hecho hombre por la mediación exclusiva de una mujer que es su madre y ha tomado carne, materia, sólo de ella. En el origen de la nueva era de redención, humanidad nueva, se halla una mujer, la Virgen María.

La maternidad se presenta, pues, con carácter inaugural en el cristianismo y en la vida de todos los seres humanos. Para sor Isabel, es la madre quien inicia el proceso de redención, lo que le lleva a comenzar su *Vita Christi* e, implícitamente, la historia de la salvación, con la concepción inmaculada de María³⁴; se ha comprobado también que la maternidad adquiría carácter impulsor de la actividad pública de Jesús. Por su parte, Juana lo presenta afirmando que la Virgen «fue el principio y fundamento de nuestra salvación y redención» y que por su causa «conocimos a Dios»³⁵. La implicación política de estas afirmaciones es de gran calado. A diferencia de los planteamientos escolásticos dominantes en la época, estos acentos

³⁴ La madre es el origen de la nueva historia y de cada historia humana. *Conorte*, I, p. 751. Sor Isabel recuerda que el hombre nace de mujer. *VC*, II, p. 529. Sobre el origen mariano de la redención en sor Isabel, Papa, «*Car vos*», cit.

³⁵ Respectivamente, en *Conorte*, II, pp. 1317 y 1388.

no presentan la maternidad de la Virgen como subsidiaria respecto a la paternidad de Dios, del mismo modo que la carne no se concibe inferior al espíritu; rompen también con ellos al no entender lo femenino/materno como esencialmente pasivo frente a un Dios esencialmente activo, acto puro³⁶, y vinculan la maternidad con el conocimiento y la Palabra.

Este planteamiento común conduce, si bien a diferentes niveles, a la divinización de lo femenino y la consiguiente reformulación antropológica. La razón es la propia maternidad divina. Sor Isabel pone en boca de Cristo que la mujer que ha recibido la dignidad de ser su madre no puede ser igualada a nadie y sobrepasa a todos en excelencias; por ello subirá al cielo en cuerpo y alma para estar cerca de él y por encima de todas las criaturas, como su madre muy querida. Afirma incluso que ha tomado de ella la vestidura humana y también su excelencia en lo que constituye una especie de juego de «marianización» cristológica. Juana es más radical al formular la divinidad de María en términos encarnacionistas. Desarrolla además la dimensión celeste mariana presentando a la Virgen en un lugar cuasi-trinitario. Confiere a su cuerpo, belleza, adornos y visibilidad – en conexión con su capacidad de ejercer la palabra pública –, un protagonismo principal y repetidamente resaltado en diferentes contextos por el propio Cristo y en contraste con los discursos teológicos y morales dominantes en la época³⁷.

La divinización mariana se entiende también en relación con el Hijo en la dimensión de identificación fundada en el amor, que conforma a María con Cristo equiparándola con él o le hace recibir ciertas prerrogativas en su lugar y que se concreta en el funcionamiento relacional. Para sor Isabel, las personas que mucho se aman casi se vuelven una sola y son semejantes en casi todo, porque la concordia del corazón se muestra en las cosas externas. Es habitual que ambos compartan tareas o las ejecuten juntos y que se resalte su comunicación habitual y su cercanía física en el cielo: según Juana, Cristo afirma que María ha de estar muy cercana a él porque fue mediadora para que todos los cristianos lo conociesen y gustasen; hemos visto el peso central de la pareja Madre-Hijo en la dimensión celeste, su papel como monarcas del reino y un vínculo que aparecía definido en términos de práctica horizontalidad. Además, por el amor materno se llega a la representación vicaria-delegación. Ambas autoras coinciden en el hecho de que Cristo transfiera competencias a la Virgen como «delegada» tras su muerte y tanto en una dimensión que primero es terrestre como después celeste. Según Juana, Cristo habría cedido a su madre «tanto poderío y mando como a mí mismo en todos mis reinos, para que mande y vede y

³⁶ K. E. Borresen, *Fundamentos antropológicos de la relación entre el hombre y la mujer en la teología clásica*, «*Concilium*», 111, 1976, pp. 25-40. La contraposición pasivo-activo, en García Paredes, *Mariología*, cit., p. 411. Sobre la teología escolástica como pilar del patriarcado en las formaciones sociales cristianas, M^a-M. Rivera Garretas, *La política sexual*, en M^a-M. Rivera Garretas (coord.), *Las relaciones en la historia de la Europa medieval*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2006, p. 146.

³⁷ La alabanza física de Jesucristo hacia su madre es habitual y llega incluso a la descripción detallada. Así en *Conorte*, II, p. 1231. Los puntos focales de los discursos teológicos y morales del tiempo, en M^a T. Cacho, *Los moldes de Pygmalión. (Sobre los tratados de educación femenina en el Siglo de Oro)*, en I. M. Zavala (coord.), *Breve historia feminista de la literatura española (En lengua castellana)*, t. II, *La mujer en la literatura española. Modos de representación desde la Edad Media hasta el siglo XVII*, Anthropos, 1995, pp. 177-213.

haga todo cuanto quisiere como yo mismo. Empero, ella no puede crear, como yo, mas todas las otras cosas puede hacer»³⁸.

En línea con todo esto, la maternidad es acción entendida como la capacidad de generar nuevas realidades trayendo a Dios al mundo y encarnando la Palabra, dando vida al amor. Ambas obras presentan a María como mujer política que juega un rol de notable peso en el concierto cristiano y que se deja oír mediante el ejercicio de la palabra pública³⁹. Especialmente sor Isabel pone el acento sobre ello y resalta el papel eclesial de la Virgen en los años posteriores a la resurrección y previos a su muerte, papel respecto al cual es muy significativa la insistencia de Cristo, que le reconoce representatividad vicaria y responsabilidad al frente del colegio apostólico y la naciente Iglesia. Las dos, y sobre todo en los pasajes estudiados Juana de la Cruz, subrayan el papel de María como mediadora de pecadores ante Dios, reina del cielo, tesorera y distribuidora de gracia, un rol salvífico que podía desarrollar de forma autónoma en el texto del *Conorte*, incluso por encima de los deseos de Cristo. Aunque cedido por él, el poder salvífico de María se perfila con estatus propio y autónomo: sus virtudes son instrumentos de salvación como modelo ejemplar para los cristianos; incluso, éstos pueden amarla más que a Cristo y confiarle a ella su salvación: en este caso, el Hijo los perdona «como si a él mismo amasen y sirviesen y llamasen en sus necesidades»⁴⁰.

Se confiere así estatus político a la mediación femenina modelada por la praxis de la maternidad espiritual, lo que podía alcanzar repercusiones en la Iglesia y el mundo. Ya que Cristo se lo encomendó a su Madre, ¿no podrían asumir las mujeres roles de liderazgo eclesial y la propia representatividad vicaria reservada en exclusiva a los sacerdotes? Más evidente figura la correlación en el *Conorte*, donde Cristo defendía el ejercicio femenino de la palabra y el magisterio públicos autorizando la labor de Juana y empleando para ello el argumento encarnacionista, la sacramentalidad femenina: el hecho de que Dios pudiese descender repetidas veces, no sólo en la eucaristía, sino también en los corazones de los buenos cristianos y, por consiguiente, en el cuerpo de las mujeres, y servirse de su capacidad de mediación para hacerse nuevamente presente en el mundo. Y es que en este caso el alma podía equipararse al vientre materno, la maternidad se cifraba también en la capacidad de la persona de albergar a Dios dentro de sí – de lo cual la Virgen seguía siendo modelo al tener «el corazón y el alma y los sentidos siempre en el cielo, lo cual debe hacer toda criatura para ser perteneciente morada e iglesia de Dios»⁴¹ –, mientras que en sor Isabel se resalta más la acción y el respeto a la madre. En cualquier caso, ambos planteamientos implican un cambio en el ordenamiento social y los reconocimientos de autoridad.

¿Se presentaba el estatus divino en una dimensión de separación respecto al resto del sexo femenino por excepcionalidad? Percibimos aquí diferencias. Sor Isabel

³⁸ VC, II, pp. 485, 779, 818. *Conorte*, I, pp. 751, 328-340, 355; II, pp. 790-791, 1391, 1275, 1437. La cita entrecorrida, en *Conorte*, I, p. 340.

³⁹ En el Renacimiento se mantenía la idea de la natural inferioridad femenina y se las educaba para el silencio. J. Gibson, *Educating for Silence: Renaissance Women and the Language Arts*, «Hypatia», 4, 1989, pp. 10-11 y 18. Sobre el modelo de mujer política plasmado en la Virgen formulado por sor Isabel: M. M. Graña Cid, *Un paradigma femenino de excelencia política. La Virgen María en la «Vita Christi» de sor Isabel de Villena (siglo XV)*, «Miscelánea Comillas», 69, 2011, pp. 305-324.

⁴⁰ VC, II, p. 818; *Conorte*, II, pp. 1391; I, pp. 355 y 340; II, pp. 1275 y 1437.

⁴¹ *Conorte*, II, pp. 1388-1389.

ofrece una valoración enteramente positiva. Incidía en ello al referirse a Eva: aunque había sido perdonada y se la reconocía madre de la humanidad, había otra madre sobre ella, María, que Cristo donaba a las mujeres como representante y defensora. Dos madres de la humanidad en relación armónica madre-hija entre sí. Un carácter no excluyente entre mujeres y un planteamiento que buscaba fomentar la solidaridad femenina; de ello brinda otro ejemplo el trato ofrecido al episodio de Marta y María. El mundo femenino de la *Vita Christi* es además muy rico en cantidad de figuras, calidad de las relaciones y diversidad de roles, ofreciendo una múltiple cantera de ejemplos y situaciones eclesiales con que identificarse, pero con el denominador común de la capacitación eclesial femenina. Además del más importante rol político femenino, la maternidad espiritual modelada por la Virgen, sor Isabel señalaba la posibilidad de ejercer otras funciones en el mundo eclesial en calidad de discípulas, incluso por encima de los apóstoles, destacando su papel de portavoces o anunciadoras de la Palabra.

Juana de la Cruz es más exclusivista y tiende al individualismo mariano acentuando los privilegios y divinización de María. Pero ello no quiere decir que pretenda subrayar su excepcionalidad en detrimento del sexo femenino. Más bien se trataría de enfatizar la novedad aportada por el cristianismo respecto al judaísmo – del que se desmarca –, así como el peso de la maternidad como forma de relación entre las mujeres y Dios. Por lo demás, aunque el Cristo de sor Isabel hacía llamadas a la igualdad entre los sexos al ofrecer la posibilidad del martirio y situarlos en condiciones de igualdad en las jerarquías celestes, esta temática tiene un peso específico mayor en Juana. Es destacable que no subrayase el vínculo María-Eva, sino María-Adán y Cristo-Eva en función del lugar que les deparaba en el ordenamiento humano su función generadora y su peculiar nacimiento respectivamente en lo que constituye una referencia directa al origen y al intercambio de roles entre los sexos. Tampoco hacía recaer sobre Eva toda la responsabilidad del pecado. Y el *Conorte* enfatizaba el poder de María, incluso en una dimensión andrógina.

¿Cómo entender el carácter femenino colectivo de sor Isabel y la tendencia al individualismo mariano en Juana? ¿Son reflejo de distintas posturas de reforma? Tiene mucho que ver con sus distintos posicionamientos vitales y eclesiales. Con que sor Isabel fuese monja en una congregación reformista femenina, una macro-institución de mujeres, y abadesa de una comunidad a cuyas componentes, como viene subrayando la crítica especializada, ofrece modelos de identificación; también con su formación en la corte aragonesa con mujeres eruditas y poderosas como la reina María y sus probables vínculos posteriores desde el monasterio⁴². La *Vita Christi*, inscrita en la polémica Querella de las Mujeres, ofrecía instrumentos de autorización a religiosas y laicas, a todas las cristianas comprometidas en el amor a Dios, y subrayaba la valía del sexo femenino. Una exaltación simbólica de la feminidad coincidente con las políticas del monacato reformista documentadas en diferentes ámbitos

⁴² Son conocidos los vínculos habituales entre los monasterios femeninos y el mundo: G. Pomata y G. Zarri (eds.), *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005. El monasterio de la Trinidad de Valencia del que era abadesa sor Isabel se convirtió en un círculo literario. D. de Courcelles, *Recherches sur les livres et les femmes en Catalogne aux XVe et XVIe siècles*, en D. de Courcelles y C. del Val Julián (eds.), *Des femmes et des livres. France et Espagne, XIVe-XVIIe siècle*, Paris, École Nationale des Chartres, 1999, p. 101.

castellanos, que buscaron visibilizar la diferencia sexual y enfatizar el protagonismo de lo femenino, de los vínculos entre mujeres y sus genealogías con las advocaciones. El individualismo mariano en Juana parecía venir a autorizar el propio carisma excepcional de ésta, aunque no en desdoro del resto de las mujeres. Coincidió con un contexto en el que el movimiento religioso femenino tendía a abandonar su inicial concepción colectiva-horizonta para dar paso a las individualidades destacadas por encima de las comunidades, un fenómeno documentado en Castilla desde la década de 1480⁴³. En su caso, ello se correspondía con su rol de reformadora de su comunidad, restauradora del orden interno y profetisa, papeles individuales por definición, aunque para ejercerlos fuese tan necesario el apoyo de su comunidad y pese a que se perciba un auténtico ejercicio teológico comunitario en torno a ella. En realidad, lo más subrayado por Juana no fue lo comunitario femenino, sino lo comunitario entre los sexos, la igualdad entre mujeres y hombres y el intercambio de roles, planteamiento que encajaba bien con su carácter de terciaria mendicante, pues los espacios terciarios femeninos habían surgido en estrecha sintonía con los frailes, inspirados por un horizonte común de fraternidad evangélica – paralelo al ideal de fraternidad humanista⁴⁴ –, persiguiendo compartir con ellos ámbitos y formas de actuación, un horizonte reformista común y un vínculo que, al menos en principio, parece haber ofrecido un marcado concepto igualitario de fondo⁴⁵. Ello en conexión con el hecho de que alcanzase un estatus ministerial canónicamente reconocido, el ejercicio de la potestad eclesiástica jurisdiccional sobre la parroquia de Cubas. Una función que, si bien contaba con una tradición de ejercicio femenino en la historia de la Iglesia, no dejaba de ser excepcional en su contexto histórico pero que se correspondía con su mariología⁴⁶. Estas observaciones apuntan a que la teología formulada por las protagonistas del movimiento religioso femenino tuvo mucho que ver con su lugar religioso de partida y su concepto político de reforma. Y desde esta perspectiva se percibe, también, una evolución en clave individualista.

En cualquier caso, la reforma religiosa no se entendía si no era potenciando lo femenino, brindándole el protagonismo que le correspondía en el concierto eclesial. Pero si toda reforma en la Iglesia se ha fundado históricamente en propuestas de vuelta a los orígenes, al mensaje contenido en la Escritura, estas autoras tuvieron que realizar un ejercicio de re-creación de la memoria cristiana, una memoria que, en sus fuentes oficiales fundamentales, apenas otorgaba un lugar destacado a las mujeres. Tuvieron que hacerlo manipulando sus contenidos mediante el uso de moldes literarios que así

⁴³ He estudiado estos procesos en Graña, *Religiosas y ciudades*, cit.; M^a M. Graña Cid, *De terciarias a clarisas en Santa Isabel de Toledo y Santa Isabel de Córdoba. ¿Un proyecto reformista femenino de la Reina Católica?*, en M. Peláez del Rosal (ed.), *El viaje de San Francisco por la Península Ibérica y su legado (1214-2014)*, Actas del III Congreso Internacional sobre el Franciscanismo en la Península Ibérica, I, El Almendro, Córdoba 2010, pp. 799-820.

⁴⁴ Sobre el ideal de fraternidad humanista, L. Jardine, «*O Decus Italiae Virgo*», or the Myth of the Learned Lady in the Renaissance, «*The Historical Journal*», 28(4), 1985, p. 816.

⁴⁵ Graña, *Religiosas y ciudades*, cit., pp. 210-217.

⁴⁶ M^a M. Graña Cid, *El cuerpo femenino y la dignidad sacerdotal de las mujeres. Claves de autoconciencia feminista en la experiencia mística de Juana de la Cruz (1481-1534)*, en S. Castro, F. Millán, P. Rodríguez Panizo (eds.), *Umbra, Imago, Veritas. Homenaje a los profesores Manuel Gesteira, Eusebio Gil y Antonio Vargas-Machuca*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2004, pp. 305-337.

lo permitían en aras de una mayor potenciación emocional y contemplativa, como en el caso de sor Isabel, que, pese a su erudición, no se presenta haciendo exégesis teológica según los cánones al uso. Y también añadiendo información desde planos inéditos, especialmente el escatológico-celeste, y ejerciendo una actividad profético-visionaria como canales de la nueva palabra de Dios, decidido a descubrir secretos que en su momento no quiso contar y a servirse para ello de la mediación femenina. En ambos casos, Jesucristo hablando a favor de las mujeres añadía información escriturística y contribuía a configurar una nueva memoria evangélica en la que el sexo femenino hallaba un lugar de relieve en el plan salvífico y el nuevo orden de redención.

El trasfondo era notoriamente polémico. Se ha comprobado cómo Jesucristo se ponía del lado de las mujeres para lanzar críticas contundentes al sistema eclesiástico y la misoginia imperantes, especialmente al clero y los letrados. Frente a una institución que se declaraba su sucesora y representante, él reconocía representatividad vicaria a su madre y defendía el discipulado de las mujeres como superior al masculino. Era llamativa, incluso, la potente identificación entre Jesús y las mujeres y el hecho de que sus relaciones con ellas constituyesen un elemento focal de la cristología hasta poder hablarse de feminización cristológica. Con ello se formulaba un nuevo modelo de masculinidad – ejemplar para todos los hombres y en especial para el clero según sor Isabel en un texto tan significativo como la defensa de Magdalena – concebido en relación con la feminidad, sensible a su origen femenino-materno y al vínculo de amor con las mujeres y decidido a favorecerlas, consolarlas, escuchar sus peticiones y potenciar su empoderamiento. Un modelo de masculinidad que, a su vez, necesitaba de las mujeres, de su amor y su consuelo. Como consecuencia, el orden de redención habría traído para estas autoras un nuevo concepto de relaciones entre los sexos fundado en la reciprocidad por el amor, el reconocimiento de autoridad de ellos hacia ellas y en el diálogo, la conversación marcada por el gozo y el deleite de estar en relación⁴⁷.

El indudable trasfondo político de esta teoría reformista, ¿persiguió una aplicación práctica o no pretendió exceder el dominio de lo simbólico? Ambas autoras, cada una a su manera, participaron de la corriente cultural humanista. ¿Fueron más bien representantes del humanismo especulativo-contemplativo documentado a finales del siglo XV⁴⁸? Su vocación de reforma impide aceptarlo. Más bien ejemplifican cómo desde los espacios de dedicación espiritual, tanto monásticos como laicales o semirregulares, las protagonistas del movimiento religioso femenino brindaron la teoría necesaria para sustentar un nuevo ordenamiento eclesial más ajustado al ideal cristiano, donde las mujeres hallasen un lugar de autoridad y capacidad activa, reivindicaron su estatus como cristianas y mediadoras. Mejor dicho, lo brindaron las dirigentes de las comunidades, estatus equiparable al de los propios evangelistas con cuyo rol, al menos, parecen haber querido identificarse⁴⁹. Desde esa posición defendieron que ese nuevo ordenamiento eclesial era el verdaderamente cristiano y querido por Dios y trabajaron por difundir sus propuestas en la medida de sus posibilidades, haciéndolas visibles en sus contextos humanos e históricos, intentando

⁴⁷ *Conorte*, II, pp. 1116 y 1448-1449; *VC*, II, pp. 730-731; *Conorte*, I, pp. 698, 567.

⁴⁸ Jardine, «*O Decus Italiae Virgo*», cit., p. 804.

⁴⁹ Que eran pastores dirigentes de sus comunidades. G. Theissen, *La redacción de los evangelios y la política eclesial. Un enfoque socio-retórico*, Estella, Verbo Divino, 2002, pp. 11.

modelar la opinión pública. También procuraron encarnarlas en sus vidas. Prueba de ello sería la libertad con que se desarrollaron como autoras – individual y comunitariamente –, el indudable reconocimiento de autoridad que alcanzaron en sus medios y su evidente autoconcepto como sujetos políticos. Aquí parece hallarse el límite. Más allá no generaron una acción social de transformación. El único eco visible es el peso específico que la maternidad espiritual tuvo en el contexto eclesial hispano del siglo XVI, aunque, en el estado actual de los conocimientos, es difícil determinar si se alimentó de estos planteamientos teóricos. Lo que sí puede afirmarse es que estas obras inauguraron una transmisión, una genealogía teológica femenina cuyos ecos llegan al siglo XX. En cualquier caso, muestran que las figuras de mujeres de la Escritura y, sobre todo, la Virgen María, adquirió significado y valor político para las autoras del ámbito hispano en el tránsito del siglo XV al XVI, cuestión que habrá de considerarse en la conexión género-política y en el papel jugado por las mujeres en la formulación de las nociones de política⁵⁰.

⁵⁰ Sobre dicho papel: M. V. Vicente y L. R. Corteguera, *Women in Texts: From Language to Representation*, en M. V. Vicente y L. R. Corteguera (eds.), *Women, Texts and Authority in the Early Modern Spanish World*, Hampshire-Burlington, Ashgate, 2003, p. 12.

